

الاصك والتواصل في الاسلام :

تنازع الشرع والدولة في ملاحظات حول

بعض النماذج الأصولية والكلامية

د. نظير الجاهل

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمِ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ .
(النساء ٩٧)

إنّ الذي يقتل نفسه بنفسه يقدم على فعل إرادي ضد العقل القويم . فهو يقترب عملاً جائراً ، ولكن ضدّ من؟ أفلا يكون ضدّ « المدينة » وليس ضدّ نفسه؟ لأننا لو اعتبرنا أنّ الألم يقع إرادياً فليس الظلم كذلك ... ولهذا تُعاقِبُ « المدينة » من يقتل نفسه ، ويلحقُ به العارُ؛ لأنه ألحق الظلم « بالمدينة » .
(أرسطو: « الأخلاق إلى نيقوماكوس »)

بدأت الدولة العصبية انقطاعاً في مجال فقهي يصل الزمن بالوحي ، أو طارئاً يدفع الفقيه إلى إعادة النظر في أدواته وأهدافه؛ فالفقيه يسعى بمعنى ما إلى ضبط ممارسة الأمة وفق أغودج إلهي : الوحي المنزل في لغة إعجاز لا تتردّد في الزمن ، أي أنّه يصنّف الأحداث الوافدة إليه بناءً على درجة تناسبها أو تعارضها مع الآيات التي يستنبط دلالتها في كل مرة . ولكنّ هذا التحديد يظلّ جزئياً؛ لأنّ الفقيه يعي أيضاً الأحداث

كرافد مكمل للأنموذج الذي يستقرىء، أو كتخصيص لأحكامه، وهو من هذا المنطلق، يعتبر الأحداث ومتغيّرات الزمن تفصيلاً للغة الوحي، وهذا ما يطرح مباشرة مسألة بالغة الأهمية، تتعلق باللغة والتاريخ بصورة مختلفة كلياً عن تلك التي يطرحها الفكر البنيوي الحديث الذي يفترض أنموذجاً مستنبطاً في الزمن، كامناً في العقل، متناسباً حكماً مع انتظام العلاقات في الواقع، محدداً بذلك معنىً طبيعياً للضرورة الاجتماعية^(١). وسنفصل هذا لاحقاً.

أما هذا الوعي لأولوية القرآن بوصفه إعجازاً لغوياً، فيفترض دوماً حركة تسعى نحو المطلق، كدحاً في سراط مستقيم، يحدّد زماناً معيناً وأشكالاً مكانية ونظماً في تاريخ البشر، أو أنه يدفع بهذه الأشكال ويباشر بها كحركة. وهذا الوعي القائم على اعتبار التاريخ تياراً دافقاً من الوحي، متوصلاً به أو متقطعاً عنه، سراطاً مستقيماً أو ضلالاً، ليس فرضية، مجردة أو صورة فقه مثالي، بل إن الانفصال بين هاتين الحركتين (اللغة الوحي ← الزمان؛ الزمان ← اللغة الوحي) المتعاكستين والمتكاملتين هو الذي يبدو وليد تجريد عقليّ يخترق علم الأصول وعلم الكلام، دون أن يستطيع على كل حال أن يشمل مجمل الرؤية الفقهية؛ فانعزال الفقيه عن الممارسة اليومية يؤدي بها إلى أن يُنظر إليها كتيار إيماني يتصدى لأيّ قوة متركزة ومتأصلة، واكتفاؤه بتكليف ممارسة ترتبط بأصول خارجة عن أصوله أو تخضع لقيم مغايرة للوحي ظل يبدو له وكأنه وليد عامل خارجي، أي قوة خارجية: «دولة - قوة» يرفضها أو يتعامل معها، محاولاً استيعابها ضمن إطاره، أو أنها بدت كعنصر اختلال؛ أو كمصدر اهتلاك يصيب الأحكام والدلالات وما تقيمه من لحمة بين الناس:

«... إن الحاجة إلى علم الأصول تنبع من حاجة عملية الاستنباط إلى العناصر المشتركة التي تُدرس في هذا العلم وتُحدّده، وحاجة عملية الاستنباط إلى هذه العناصر الأصولية هي في الواقع حاجة تاريخية وليست حاجة مطلقة، أي أنها حاجة تُوجد وتشتدّ بعد أن يبتعد الفقه عن عصر النصوص، ولا توجد بتلك الدرجة في الفقه المعاصر لعصر النصوص»^(٢).

«... وهذا هو ما نقصده من القول بأنّ الحاجة إلى علم الأصول حاجة تاريخية ترتبط بمدى ابتعاد عملية الاستنباط عن عصر التشريع، وانفصالها عن ظروف النصوص الشرعية وملابساتها؛ لأنّ الفاصل الزمني عن ذلك الظرف هو الذي يخلق الثغرات والفجوات في عملية الاستنباط. وهذه الثغرات هي التي تُوجد الحاجة الملحة إلى علم الأصول والقواعد الأصولية^(٣)؛ «... ولهذا نجد أن الإمامية بمجرد أن انتهى عصر النصّ بالنسبة إليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاص تفتّحت ذهنيّتهم الأصولية، وأقبلوا على درس العناصر المشتركة، وحققوا تقدماً في هذا المجال على يد الرواد النوابغ من فقهاءنا، من قبيل الحسن بن علي بن أبي عقيل ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي في القرن الرابع»^(٤).

ويتابع السيد الصدر مقارناً بين الفقه الشيعي والفقه السنّي، فيقول: «إن روح التقليد قد سرت في

الحوزة التي خلفها الشيخ الطوسي، كما تغلغلت في الفقه السنّي؛ ولكن نوعية الروح كانت تختلف؛ لأن الحوزة العلمية التي خلفها الشيخ الطوسي سرى فيها روح التقليد، لأنها كانت حوزة فتيّة...»^(٥).

وعلى الرغم من أنّ السيد الصدر يشدّد على بدهية الاهتلاك بفعل مرور الزمن، إلّا أن التفسير الذي يقدمه لهذه المسألة يستدعي نظاماً كاملاً من العلاقات بين الفقه والتاريخ: تبدأ الأحكام بالتشتّت بحلول الانقطاع بين حركة الأمة وأغودجها (القرآن، السيرة)، أي بانقضاء «عصر النص»، وهو عصر يتواصل هنا بالإمامة بعد النبوة؛ لذلك ترى أن أثر الزمن على حقل الفقه نسبيّ، أي أن سرعة اهتلاك الدلالات والأحكام لا تتحدّد بزيادة حجم الأحداث أو الحالات المستجدة الوافدة على الفقيه، بل بانقطاعها النسبيّ عن الأصول بعد بروز مركز جديد متأصل في الزمان (الدولة المجاورة)، يشتّت الأحداث ويفكك الأمة. بهذا المعنى ليس التاريخ تواصلًا للأحداث، بل انقطاعها عن أغودجها، إنه تاريخ الدولة التي تقطع التواصل، جاعلة من نفسها أصلاً لتعاقب الأجيال والمراحل. التاريخ هو وعي للزمنيّ بمعزل عن تواصل الأحداث مع أنموذج مطلق، أو محاولة تفكيك هذا الأنموذج واستيعابه. وسيكون لنا عودة إلى هذه الومضة في فكر السيد الصدر فيما بعد.

وهكذا ندرك منذ الآن من خلال هذه الصورة التي لا تزال حدسية موقع علم الأصول من الفقه؛ إنه نتاج وعي مركّب، وعي الانقطاع بين حركة الأمة والوحي، في مناطق من الممارسة الخاضعة للدولة التي تحاول حصر الوحي ووضعه في متن الزمن، وسعيّ واعٍ لإعادة الوصل والالتحام... وأكثر من ذلك أيضاً، فالأصولي من خلال بحثه عن «العناصر المشتركة» في عمليات استنباط الأحكام واستقراءها لا يصنّف الأحداث وفق دلالاتها المستخرجة من الأصول (القرآن، والسنة، والإجماع) بل إنه يعيد دوماً إلى تلك الأصول تناسقها عبر إحكام عناصرها وتناسق أزمانها، وكذلك التناسق فيما بينها: «أما نسبة السّنة إلى القرآن، من جهة الاحتجاج بها والرجوع إليها لاستنباط الأحكام الشرعية، فهي المرتبة التالية له، بحيث إنّ المجتهد لا يرجع إلى السّنة للبحث عن واقعة إلا إذا لم يجد في الواقعة نصّاً قرآنياً...»^(٦).

فضبط الخاص العام في القرآن والحديث هو ضبط لعلاقة زمنية تستعيد حركة التنزيل، وتستوحي أسباب النزول، واصمة الآيات في علاقة زمنية بعضها ببعض، وفي علاقة مع عناصر الحديث وأحداث السيرة (وحدات لغوية، ووحدات حدّية).

وكذلك التمييز بين الناسخ والمنسوخ، هو في الأساس ضبط لحركة الوحي ولدynamية نزوله في متن الزمن (مرحلة نزول الوحي).

وهكذا تتضح أهمية هذا العلم، وخطورته في آن؛ فلننظر إلى الفقيه الأصولي من خلال ممارسته الفقهية؛ إنه يسعى دائماً إلى وصل المنقطع برأب الشفرة التي قد تنفذ منها «الدولة- القوة» لتتأصل في الزمن، وتجعل من نفسها (أو من جسم أو مبدأ خاضع لها- فقهاء الدولة مثلاً- ولكن هذا يبقى تفصيلاً لا أهمية له في هذا

المستوى من التحليل) مصدراً للسلطة، يُخضع الشريعة ويفتت أحكامها. والدولة لا تتأصل إلا إذا ما أحدثت اختلالاً في تراتب أصول الشريعة وتناسق عناصرها، فهي تسعى دائماً إلى تشتيت أحداث السيرة ووحدات الحديث ومعاني الآيات لتصبح طيّعة فاقدة دلالتها التوحيدية الشاملة، أو أنها تجعل منها إشكالاً ساكناً يتردد كماضٍ منفصل عن حركة الأحداث. هكذا يعيد الأصولي ترتيب مادته. ويناسق أحكامه دفاعياً، دارئاً خطر التفقت عن لحمة الشرع والجماعة^(٧). إلا أنه في لحظة ما يدخل في اختيار لا مفرّ منه؛ فإمّا أن يرفض أسس «الدولة - القوة» ليكمل خطّ الوحي ويدخل في صدام دموي، وإمّا أن يحاول التوفيق بين الشريعة والقوة ويضع نفسه في خدمتها. ولكن هذا الاختيار لا يمثّل إلاّ حالات متطرّفة، ولا يستطيع الإحاطة بتلاوين الحركة وغناها. والواقع، إنّ هذه الثنائية التي ابتلينا بها فكرياً ليست إلاّ من فعل الدولة؛ فهي كسلطة متأصلة ترى الزمان والانتظام في الأمة كانعكاس لنشاطها، ولا يمكن أن تُصنّف الواقع إلا ضمن مقولات ثنائية منفصلة. ولكن الأمور هي أيضاً أكثر تعقيداً؛ لأنّ تلك الثنائية ستولد كقاعدة عقل متأصل يحاول إنشاء دولة فعّالة أو السيطرة على حركة الأمة وتواصلها بالوحي، ثم لا يلبث أن يصطدم بالدولة العصبية التي لن تتخطى نفسها لإنشاء نظام قانوني قائم على الضرورة العقلية. وسيؤدي هذا التعقيد إلى مفارقة هامة في تطوّر التيارات الأصولية، وتداخل علاقاتها، ورموزها وتناسبها أو تناسقها مع المواقف الفعلية من تواصل الوحي والسلطة الزمنية؛ لأنّ المواقف الأكثر تصلّباً والمعارضة للدولة العصبية ستكون الأكثر تأثراً بثنائية الفعل المتأصل، وهو في الأساس عقل سلطة مكتملة متأصلة تبدو مصدر النظام والشرع، فبا سيبدّد الأصولي (أو الكلامي المهادن الذي يحاول التوفيق بين القوة المتأصلة المكتفية «بعقل أسطوري» يضع شرعيتها في بداية وهمية) سلالة تنتهي في اللامرئي، ثم تتأصل كقوة حاضرة يبدأ الزمان منها^(٨). وسيبدو وقد أنزلت في حركة انهيار فكرية متسارعة تُظهر التنافر المستحكم بين العقل المتأصل وعقل القوة والشرع.

وهكذا ترى أنّ المقولات المذهبية المصنّفة ضمن مقولات كلامية^(٩) لا تتناسب مع الحركات أو التيارات التي تبدو مرتكزة إليها؛ فالإمامة مثلاً في رؤيتها الحركية تتواصل مع الوحي، إما في صورتها الفلسفية أو حتى الكلامية أحياناً فتصبح أصلاً متأصلاً في الزمن، أو أنها تنجح فلسفياً نحو النأله (الفرق الغالبة)، وكذلك ترى أنّ التسنن القائم كفكرة لانتظام هامد تسوده كما سنرى قوة اختلالية ضرورية... (الأشعرية مثلاً)، يُخترق بالحركات التصوفية ليستعيد فكرة التواصل مع الوحي ويقترب من الإمامية.

إنّ هذه الرؤية التي تضع على بساط البحث التصنيفات والمقولات الكلامية التي تصور الإسلام عالماً ساكناً هامداً تكون قاعدة لقراءتنا، وهي قراءة تحاول منطلقة من علاقة «التواصل/الانقطاع» بين الزمن والوحي تحليل التكوين الداخلي لبعض منظومات الفقه السني، حيث الفكر يخوض تجربة قاسية مترجّحاً بين القوة والشريعة، متعارضاً أو متأقلاً مع تيار تاريخي عمراني يفصل السياسي عن الديني والاجتهاد عن النص،

ويستتبع الأمة للدولة، والحركة للجمود، والمتواصل للمنفصل. وسوف يسمح لنا التنبّه لإيقاع الصراعات الخفية التي حملتها هذه التجربة أن نكتشف وراء تألف الفقيه والحاكم أنّ طرفين قد دخلا في علاقات تجاذب وتطويق متبادل وهما لا يتجانسان أصلاً: الدولة القاهرة القائمة على مبدأ الانقطاع، والممارسة الشرعية التي تستمد روحها من التواصل بالوحي. فما الرموز والصور والمواقف التي سيركها هذا الصراع الدفين في حقل الفقه والحياة الراهنة؟ وأي مصير سوف ينتهي إليه.

★ ★ ★

الأمر والطاعة: «عقل التقوى»

كان لا بدّ للفقيه أن يستعيد أدواته وأنفاسه أمام الحدث الطارئ، والعصبية الغالبة قد حوّلت الخلافة إلى ملك عضوض. وبمعنى ما كان عليه أن يعيد قراءته، أو أن يقرأه ثانية بأدوات جديدة، ليستوعب الوافد. وليس من الصدق أن يبدأ بإعادة النظر في الأصل الذي يبني عليه أحكامه، وهو الذي يتعرّض للاختلال: لمن تنوجب الطاعة، على هذا السؤال يبني الشافعي رسالته في أصول الفقه^(١). والواقع إن الإمام الشافعي يجيب انطلاقاً من القرآن نفسه، وبالتحديد من تخصيص الآيات بالآيات والآيات بالسنة. قال الإمام الشافعي في باب «بيان ما نزل من القرآن عامّ الظاهر وهو يجمع العام والخاص»: «

قال الله تبارك وتعالى: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. وقال عز وجل: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات﴾. إلى قوله: ﴿فعدة من أيام أخر﴾. وقال عز وجل: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾. قال الشافعي رحمه الله تعالى: فبين في كتاب الله أن في هاتين الآيتين العموم والخصوص، فأما العام منها ففي قول الله تعالى: ﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾. فكل نفس خطبت بهذا في زمان رسول الله ﷺ وقبله وبعده، مخلوقة من ذكر وأنثى، وكلها شعوب وقبائل؛ والخاص منها في قول الله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. لأن التقوى إنما تكون على من عقلها وكان من أهلها من البالغين من بني آدم دون المخلوقين من الدواب سواهم، ودون المغلوبين على عقولهم منهم، والأطفال الذين لم يبلغوا عقل التقوى منهم؛ فلا يجوز أن يوصف بالتقوى وخلافها إلا من عقلها وكان من أهلها، أو خالفها فكان من غير أهلها. قال الشافعي رحمه الله تعالى: والكتاب يدل على ما وصفت، وفي السنة دلالة عليه. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، والصبي حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق». وقال الشافعي رحمه الله تعالى: وهكذا التنزيل في الصوم والصلاة، على البالغين العاقلين دون من لم يبلغ، ومن بلغ من غلب على عقله، ودون الحِيص في أيام

حيضهن « (الرسالة، ص ١٠) .

فهذا الانتقال من العام إلى الخاصّ يشكل إذن انتقالاً تدريجياً من لغة الوحي إلى الحدث أو الحكم، انتقالاً قد يجد مرتكزه في الآية نفسها، أو في زمن النزول؛ فيصبح مقارنة بين آية وأخرى، أو في المقارنة بين الآية والحديث، والتي تجعل من السيرة - وإن بشكل ضمني - مرجعاً نموذجياً لعلاقة الوحي بالزمن. وهذا الطابع المرجعي يركز حسب الإمام الشافعي إلى النبوة؛ فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم هو « العلم » : « قال الشافعي رضي الله عنه : ففرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله، فقال في كتابه : ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم » (الرسالة، ص ١٣) .

والعلم هنا ضروري لاستكمال الوحي في الزمن، وليس فقط للتبليغ : فالنبوة تبدو إذن كمنظّم لتناسق الحدثي مع الأنموذج القرآني، إنها الصلة التي تجعل من تاريخ البشر استكمالاً لحركة الوحي، أي سراطاً مستقيماً، ولكنها تفرد أيضاً بوصفها صلة بين لغة الله الأبدية ونزولها في متن الزمن وتشكلها في حياة البشر في سيرة وحديث يفصلها تفصيلاً أنموذجياً. لذلك، فالإيمان بالله سبحانه تعالى لا يمكن أن يتم خارج هذه الصلة أو بدونها؛ وهو يفترض إذن الإيمان برسوله صلى الله عليه وآله وسلم :

« قال الشافعي رحمه الله تعالى : وضع الله نبيّه صلى الله تعالى عليه وسلم من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي أبان جل ثناؤه أنه جعله علماً لدينه بما افترض من طاعته، وحرّم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به؛ فقال تبارك وتعالى : ﴿فَأَمِنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انتَهُوا خَيْرًا لِّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾ . وقال عز وجل : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ . فجعل كمال ابتداء الإيمان الذي ما سواه تبع له الإيمان بالله ثم برسوله معه . فلو آمن عبد به ولم يؤمن برسوله لم يقع عليه اسم كمال الإيمان أبداً حتى يؤمن برسوله معه . وهكذا سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في كل من امتحنه للإيمان » (الرسالة، ص ١٣) .

ونصل هنا مع الشافعي إلى مسألة بالغة الأهمية حين ينتقل من الإيمان إلى الفرض :

« فلم يجز - والله تعالى أعلم - أن يقال الحكمة ههنا، إلا سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحثّ على الناس اتباع أمره؛ فلا يجوز أن يقال لقول إنه فرض، إلا لكتاب الله، ثم لسنة رسوله؛ وذلك لما وصفنا من أن الله تعالى جعل الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به، وسنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مبيّنة عن الله معنى ما أراد، دليلاً على خاصّه وعامّه . ثم قرن الحكمة بكتابه، فأتبعها إياه، ولم يجعل

هذا لأحد من خلقه غير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، (الرسالة ، ص ١٤) .

ثم إن الشافعي ينطلق من هذه الآيات :

« قال الله تبارك وتعالى : ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾ . وقال : ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ (الرسالة ، ص ١٤) .

لينتقل من مفهوم الفرض إلى مفهوم الطاعة ، معطياً التفسير الآتي :

« قال الشافعي رحمه الله تعالى : فقال بعض أهل العلم : أولو الأمر أمراء سرايا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، والله تعالى أعلم . وهكذا أخبرنا غير واحد من أهل التفسير . وهو يشبه ما قال - والله أعلم - لأن كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة ، وكانت تأنف أن يعطى بعضها بعضاً طاعة الإمارة . فلما دانت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ؛ فأمرُوا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، لا طاعة مطلقة بل طاعة مستثناة ، فيما لهم وعليهم ؛ فقال عز وجل : ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ ؛ يعني إن اختلفتم في شيء . قال الشافعي : وهذا إن شاء الله تعالى كما قال في أولي الأمر ، إلا أنه يقول : فإن تنازعتم في شيء ، يعني - والله تعالى أعلم - هم وأمرأؤهم الذين أمرُوا بطاعتهم فردوه إلى الله والرسول ، يعني - والله تعالى أعلم - إلى ما قال الله تعالى والرسول إن عرفتموه فإن لم تعرفوه سألتكم الرسول عنه إذا وصلتكم إليه ، أو من وصل منكم إليه ، لأن ذلك الفرض الذي لا منازعة لكم فيه لقول الله عز وجل : ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن تكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ . ومن تنازع من بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ردّ الأمر إلى قضاء الله ثم قضاء رسوله . فإن لم يكن فيما يتنازعون فيه قضاء نصّاً فيهما ولا في واحد منهما ، ردوه قياساً على أحدهما ، كما وصفت من ذكر القبلة والعدل والمثل ، مع ما قال الله عز وجل في غير آية مثل هذا المعنى . وقال : ﴿ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً﴾ . وقال عز وجل : ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ .

بعد هذا التسلسل الواضح الذي يربط الطاعة بالفرض والفرض بالإيمان بالرسول المقترن بالإيمان بالله تعالى المعبر عن مقام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو يصل بصورة فريدة تاريخ البشر بالوحي ، صورة تجمع بين تشكّل اللغة الإلهية في زمن التنزيل ، وتخصيص في الأحداث (السيرة والحديث) تخصيصاً نموذجياً .

ويأتي الحديث عن ارتباط تاريخ « الدولة - السلطة القائمة » مفاجئاً ؛ ففي هذه الهندسية الشافعية تبدو شرعية « الدولة - القوة » منتمية إلى زمن خاص لا يتناسب مع هذا التسلسل القائم على تواصل الوحي والتاريخ عبر النبوة . إنّ « وعياً تاريخياً » ينشأ فجأة ، مستنداً إلى خصوصية النموذج وردّه إلى مرحلة معيّنة من تاريخ آخر ، تاريخ تطور السلطة وتأصلها وشمولها ؛

« ... قال الربيع : واحتجّ الشافعي بالآيات التي وردت في القرآن في فرض الله طاعة رسوله ﷺ ومن بعده إلى يوم القيامة واحداً واحداً ، في أن على كل واحد طاعته ، ولم يكن أحد غاب عن رؤية رسول الله ﷺ يعلم أمر رسول الله ﷺ وشرف وكرم ، إلا بالخبر عنه » (١١) .

وعى يتجابه مع تكامل الأصول الدينية ، مع ذهن ديني يسعى دون كلل إلى ردّ الحديثي إلى أصل لا يشمل الزمن : اللغة المنزلة ؛ مطوّقاً السلطة ، مانعاً تجذّرها وتأصلها ، وهذا ما نسميه « السيطرة على التاريخية » . إنها في الواقع تعني السلطة المتأصلة ، رفض التاريخ المستبطن لأصوله . وقد يلحظ القارئ المشكلة التي تثيرها هذه الرؤية مع الفكر التحديثي الذي بنى أمجاده على نقض الفكر الديني داخلاً بين الاستبداد والتأخر « ورفض الوعي التاريخي » ؛ فهذا الوعي لتاريخ متطورٍ يحتوي أصله ونموذجه ، واتجاهه الضروري لم ينشأ في الفقه « التقليدي » « السلفي » إلا كشرح تحدّثه « الدولة - القوة » . أمّا فكر الشافعي فيتقدّم محاولة أولية ، للتوفيق بين القوة وتواصل أصول الشريعة ، محاولة تُظهر الوعي التاريخي في وضعيته الجنينية ، وهو وعي لا ينفصل عن سيطرة الدولة ، وعن تحويل الزمن إلى « متغيرة زمنية » مرتبطة بتطور السلطة .

يبدو هذا « التاريخ الخاص المتطور » انقطاعاً في فكر الشافعي وهو يعبر عن نفسه بتفسير نسبة السلطة بنفسية العرب في مرحلة معيّنة . أيّ مكان يحتله هذا التفسير من النص؟ ولأيّ غرض يستخدمه الشافعي؟ إنّهُ لمن المعلوم أنّ تحديد « أولي الأمر » يثير جدلاً أساسياً بين الإمامية وفقهاء أهل السنة حتى يومنا هذا ، وإن كنا لن نتعرّض الآن إلى عمق هذه المسألة . يبقى أنّ الشافعي رضي الله عنه لا يستطيع انطلاقاً من تحديده هذا اكتشاف سنة الانتقال بين السيرة وتاريخ الأمة ؛ فهذه السنة لا تُستخرج من السيرة نفسها ، كأن يقال : إنّ تعاقب « أولي الأمر » مُثَبَّت في القرآن والسيرة ، مُحدّد بسنن تاريخية القراية الملحوظة بالنموذج (السيرة) ، أي بمعنى آخر ، لا يتمتّع هذا النموذج التاريخي بقدرة ذاتية على الاكتمال في الحدث التاريخي .

وهكذا ترى أنّ هذه الصورة التي تجعل من السيرة والحديث مرجعاً يتردّد في التاريخ دون أن يدفع بممارسة البشر نحو المطلق أو نحو أشكال توحيدية تستند ظاهراً إلى فريدة النموذج الذي يجمع التخصيص بالتزويل - نزول الوحي وانطباقه في الواقع - ولكنها تقود فعلياً إلى انغلاق النموذج أي أن التاريخ يضرب أصوله في مكان آخر ، في زمن مغلق ، زمن التعاقب العصبي ، حيث تجد سلسلة تعاقب « أولي الأمر » صلتها بالنبوة ، في إطار القوة القبلية (١٢) ، وهكذا ترى أن اختلال مفهوم الطاعة يصبح أساساً لزمن تطوري يبدأ من النبوة ويتعاقب عبر تعاقب العصبيّات ، فيما يصبح الزمن الفقهي استرجاعاً لأمر النبي عبر خبر الواحد ،

وكأنما منطق الأشياء يأتي ليعبر عنها. أليس استخدام خبر الواحد^(١٣) الذي يأخذ بعين الاعتبار اختلال تسلسل وحدات الحديث وتواتره شديد الصلة بتواتر وحدات القرابة السلطوية التي تضع أصولها في زمن قبلي أسطوري، وأساسها الفعلي في قوتها الراهنة؟ ذلك أن السلطة العصبية الفعلية هي التي تقطع تواصل الزمن مع نموذج مخضعة سلاسل الحديث إلى حاجات القوة الراهنة، وهي قوة تستخدم زمن تعاقب الأجيال (الحسب) كأمر وهمي يجعل منها مركزاً للتاريخ^(١٤). فهي الأصل المتأصل حاملة الماضي مجسدة الأسس بقوتها الراهنة. إنَّ رُويتين للزمن والأصل تبدآن بالتشكّل منذ بدايات علم الأصول، ولكنهما لا تستطيعان الانفصال أو الائتلاف فيما بعد، بل إنهما تبدوان كمستويين ملتصقين لا يتعايشان إلا « بغض الطرف » المتبادل. إنَّ شيئاً ما يقف دون نشوء عقل سياسي تاريخي، وعي « يعقل » الممارسة أي يربطها بأصول جديدة تفصل الزمن السياسي عن لغة القرآن.

هذا الشيء الذي يحول دون انفصام منتظم بين الدين، والسياسي لن يُجابه إلا بعقلانية مكننة تتشكّل عبر علم الكلام وترداد فعالية عبر انعكاسها على الأصول، كما سوف نرى بعد حين. هذا الحائل الذي يعبر عنه الشافعي عَرَضاً هو ما يسمّيه « عقل التقوى ». إنَّ « إنسان » عالم الفقه لن يستجيب إلى ضرورات الانقطاع في زمن الدولة العصبية، حتى إنَّ تحوله إلى « مكلف » في لغة علم الكلام لن يقطعه كلياً عن تواصل المقولات الفقهية، أي أنَّ « الإنسان » كمفهوم - وهنا نتناوله في معزل نسبي عن تأثيرات علم الكلام الذي سيبدأ مبكراً مع المعتزلة، ولن يخلو السلف من تأثيراته - سيظلّ وحدة تلتئم في علاقة بين الزمني والإلهي ازدواجاً غير متعارض عقلاً، بمعنى العلاقة بالتقوى والغريزة « عقل تقوى » و « عقل غريزي ».

هذا التواصل سيرتكز إلى منطق الفقه الداخلي، وهو لن يتحوّل إلّا ببطء، شديد، ولن يؤديّ تحوّله إلى نظام جديد بل إلى سيادة القوة والعنف المطلق.

سيظلّ الفقه رغم تعارضات المدارس والمذاهب، وعلى رغم من تعطيل بعض السنن لمركزه، الثروة، والدولة، معتمداً على مبدأ التحولات المتواصلة ليحدّد الإنسان في المكان والزمان. فالعالم في الرؤية القرآنية يذهب نحو انقطاع بين الكفر والإيمان؛ إلّا أن ذلك الانقطاع لن يتحقّق، إلّا كانقطاع بين الجنة والجحيم بين سوء الدار وعُقبى الدار، وسيبقى العالم متحركاً بين هذين الحدين يفتح زماناً ومكاناً يقومان على إمكانية التحول والمقولات المتواصلة^(١٥):

المشركون ← أهل الكتاب ← أهل العهد ← أهل الذمة ← المسلمون ...

دار الحرب ← دار المودعة ← دار الإسلام ...

وهذه السلاسل المتواصلة في « فقه الجهاد » تتردّد أساساً في فقه السيرة؛ فعلينا مثلاً أن نعود إلى موقع يهود المدينة من الأمة، وكذلك إلى علاقة « المدينة - القبيلة » في صلح الحديبية.

ولكن تفصيل هذه الملاحظات يتعدى القصد من هذه الدراسة، ولم يكن إيرادها إلا لوضع مفهوم الإنسان الموحد في مجاله المتواصل الذي يجعل من الإيمان والتقوى ممارسة فعلية توحد العقل بالقرآن.

الإنسان والقرآن: العقل الغريزي:

يعرّف المحاسبي العقل، في باب « ماهية العقل وحقيقته » بأنه « ... غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحسّ، ولا ذوق ولا طعم، وإنما عرّفهم الله [إياها] بالعقل »^(١٦).

والمعنى المقصود هنا لن يتوضّح إلا بعد أن يحدّد المحاسبي علاقة العقل بالقرآن: « فالعقل غريزة، أي أنه أصل يسبق الاطلاع، وهو لا يأتي من المعرفة، وإن زودته بالأسباب الدالة على المعقول: « فالعقل غريزة يولد العبد بها، ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول ». وهو أيضاً غريزة بمعنى أنه معرفة أولية بما ينفع الإنسان وما يضرّه: « فمن عرف ما ينفعه مما يضرّه في أمر دنياه، عرف أنّ الله تعالى قد منّ عليه الذي سلب أهل الجنون وأهل التيه ... »^(١٧).

إلا أنّ الإنسان يستطيع أن يخالف هذه الغريزة لأنها لا تكتمل بذاتها « داخله » بل إنّ تناسقها لا ينفصل عن تناسق خارجي يرتّب الأشياء؛ إنّه العلم الأولي (التيان): « ولولا الاستدلال بالعلم الذي سمعه من أسماء الأشياء، ثم رأى الأشياء، لعرّفها برؤيا ولم يعرفها باسم ولا تفصيل بين معانيها. أو لم تستمع إلى ما وصف الله تعالى ملائكته، إذ سألهم أن يخبروه بأسماء الأشياء، فقالوا: لا علم لنا. فأمر آدم عليه السلام، فأخبرهم بها؛ لأنه علّمه الأشياء »^(١٨).

هل يقود ذلك إلى تناسق أصلي بين تفصيل الأشياء وتفصيل معانيها في الأصل؟ نعم، ولكن هذا التناسق لا يقوم في مكان، بل في تواصل الزمان والمكان مع الأصل القرآني. وبهذا المعنى يبدو العقل « الغريزي » معبراً عن حال التناسق الأنموذجي ولا يصبح اسماً آخر للهدى، وهذا ما يجعلنا نفهم ما يقصده المحاسبي حين يقول: « العقل هو القرآن، والعكس غير صحيح »^(١٩)، مفصلاً هذه العلاقة « العقل/القرآن » بالآتي:

« الحجة حجّتان:

عيان ظاهر، أو خبر قاهر.

والعقل مُضَمَّنٌ بالدليل، والدليل مُضَمَّنٌ بالعقل،

والعقل هو المُسْتَدَلُّ.

والعيان والخبر هما علّة الاستدلال وأصله؛

ومُحَالٌّ كون الفرع مع عَدَمِ الأصل، وكون الاستدلال مع عَدَمِ الدليل:

فالعيان شاهد يدلّ على غيب،

والخبر يدل على صدق؛

فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سقّه» (٢٠).

فالدليل والمستوى في علاقة تضمين متبادل؛ أي أن العقل لولا وجود الأصل لظلّ في دائرة، وكأنه يعمل في فراغ؛ والأصل هو أنموذج تفصيل المعاني وأسماء الأشياء. ومحال كون العقل مع انعدام أنموذج تناسقه وأنموذج يأتي بالشاهد والخبر، إنه القرآن والسنة؛ لذلك فالعقل ليس الأصل، إنه امتداد تناسق الأصل. وأما الانقطاع عنه فهو الضلال، أي انعدام التناسق، لذلك، فالعقل هو القرآن، أي يتحدّد به. أما العكس فغير صحيح.

ليس للعقل إذن صفة أصيلة، إنه العلاقة بالأصول. وهذه العلاقة بين العقل والقرآن تؤدّي مباشرة إلى مفهوم متكامل للإنسان يجمع بين العقلي والغريزي وبين الغريزي والوحي؛ إنه دائرة متواصلة ومنفتحة دوماً.

ولقد نشأ بين هذا «العقل الغريزي» والقراءات «العقلانية الحديثة» سوء تفاهم مستحكم؛ فالثقّف المشبع بالفكر الاستشراقي يتّهم الفكر الديني «الماورائي» بالانطلاق من معنى للتاريخ مضبوط ومعلوم سلفاً في حين تبدو «التاريخية» بحثاً مستمراً عن المعاني، وتبقى على مستوى طرح الأسئلة (٢١). ونحن نعتقد أن هذه الرؤية لا تعطي إلا صورة عن العقلانية الحديثة نفسها؛ ففي حين يبدو العقل الديني بحثاً عن علاقة لأنموذج التاريخ تفترض العقلانية الحديثة انطباقاً مسبقاً بين العقل وتاريخ البشر؛ فيصبح هذا الأخير مستبطناً في نظام من العلاقات الاجتماعية العقلانية، وهي الأصل الفعلي لأيّ تاريخية، أي أنه في النهاية يصبح التاريخ ذلك التنظيم الاجتماعي المعقلن نفسه؛ أليس هذا ما يقصده أيضاً ليثي - ستروس عندما يخاطب ذلك «العقل الحاضر بيننا»، وهو أصل النظم الاجتماعية والطبيعية على السواء، وحيث ينتفي الزماني، ويتحوّل التاريخي إلى خطّ مبسّط، حيث يتعاقب الماضي والحاضر والمستقبل، ثم لا يلبث التاريخ أن يتقلّص ويدخل في بنية العقل، ليتلاشى وينتفي، متحوّلاً إلى تعاقب لا سنن له، لبني تحتوي سنن العقل؟

فهل ستنشأ مثل هذه العقلانية المتأصّلة في الإسلام؟ حتى الآن رأينا أن الأصولي حين يفصل الطاعة عن الأمر الإلهي استجابة للوافد السلطوي يظلّ متشبّهاً بوحدة العقل والقرآن، بوحدة العقل والتقوى؛ فهل تستطيع الدولة أن تفصم هذا العقل لتنشئ عقلانيته المتكاملة؟

★ ★ ★

علينا هنا أن نتعرّف إلى عالم آخر بدأ باكراً مستعيّناً بالمنطق اليوناني، ترتبت أدواته وصياغته أفقه، مستفيداً من تعرّف الأصولي، ليدخل في عالمه ويتداخل بعمله، إنه عالم الكلام.

والحقيقة، يبدو الفصل والتمييز بين هاتين الشخصيتين البالغتي الأهمية في تاريخ الفكر الإسلامي صعباً،

وتبقى ملاسبات علاقتهما الحميمة شبه مجهولة .

يقول الشهرستاني في معرض حديثه عن نشوء الاعتزال :

« وأما الاختلافات في الأصول ، فحدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر ، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء ، وكان تلميذ الحسن البصري ، تلمذ له عمرو بن عبيد وزاد عليه في مسائل القدر ... واعتزل واصل عنهم وعن أستاذه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين ... » (٢٢) .

هذا النصّ المعروف جيّداً يؤكّد العلاقة الوطيدة بين الكلام والأصول ، ويظهر أنّ علم الكلام سينشأ من تناقضات علم الأصول وحاجاته الى تحديد عبر مسائل القدر والخير والشرّ ، مسألة علاقة الانسان بالثواب والعقاب .

ثم يتابع الشهرستاني :

« ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فُسّرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فناً من فنون العلم ، وسَمّتها باسم الكلام ... إمّا لأنّ أظهرَ مسألةٍ تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمّي النوع باسمها ، واما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان » (٢٣) .

وهكذا نرى موقع علم الكلام كوسيط بين الفلسفة والأصول يعني عبرها الوصول الى الفقه :

الفلسفة ← علم الكلام ← علم الأصول ← الفقه

وهذا الخط يبدو متشعباً ، نعجز الآن عن الخوض في تعرّجاته ؛ لأن الكثير من آراء المعتزلة والأشعرية لم تضبط ، والكثير من كتبهم لم تُحقّق ، إضافة الى ما يتطلب هذا الموضوع من جهود هائلة لذلك ، فنحن في سياق هذه الدراسة سنجازف ، معمّقين بعض الأمثلة ، مفترضين مجالاً أصولياً يتأثر بالكلام ، متابعين البحث في علاقة الدولة بالشرعية عبر تأصل الدولة والعقل وانفصام الانسان وتحوّله إلى « مكلف » بالمعنى القانوني .

★ ★ ★

لقد تصدّى الحنابلة بقدر المستطاع للتيار المعتزلي ، رافضين التأويل والعقل المؤول ، الا أنّ فكر السلفية الداخلي الذي يحمل الشافعي سماته قد أدى الى تبرير الدولة العصبية ، ولكن الى تطويقها في آنٍ . كانت العصبية العباسية قد بدأت أولى انهياراتها ، وبدت القوة القبلية وكأنها تسعى الى تحطّي الانفصام بين الديني والسياسي باستتباع الأول نهائياً . ومن هذا المنطلق بدا الفكر المعتزلي القاعدة الأساسية لمثل هذا الانتقال . ولكن التاريخ سيأخذ مسالك أخرى . وفي النهاية سوف تبدو هامشية هذا الاتجاه ، وسوف يُستوعب ويوظّف

في اتجاهات خاضعة لسيطرة القوة وتركزها.

وسيكون للفكر المعتزلي أثران أساسيان على النظرة الى الشريعة: تحويل الانسان الى مُكَلَّف، وتحويل الدولة الى دولة عقلانية متأصلة.

الانسان المُكَلَّف: العقل المتأصل

يحدّد أبو الحسن عبدالجبار المعتزلي في كتابه: «المجموع في المحيط بالتكليف»^(٢٤) أصول التكليف وأساسه: كيف يُبنى هذا التحديد، وما العلاقة التي يقيمها بين الشرع والعقل، والى أيّ عقل وأيّ دولة يصل.

أصول التكليف وأساسه

يقوم التكليف أولاً بالإعلام الذي به تحصل معرفة وجوب الفعل أو وجوب الإحجام عن بعض الأفعال؛ إذ ذلك هو الهدف من التكليف، وهو: «إعلام المُكَلَّف أنّ عليه أن يفعل أولاً بفعل، نفعاً أو ضرراً، مع مشقّة تلحقه بذلك اذا لم تبلغ الحال به حدّ الاجاء». والمشقّة هنا هي التي تميّز الشرعيّات؛ لذلك فلا بدّ أن تنضمّ الارادة إلى الإعلام، وإلا لم يحسّن التكليف. وهذا يعني أنّ الانسان عليه أن يبذل جهداً لكي يتعامل مع الدواعي والعوارف وهي خارجة، وليست أمراً طبيعياً أو سلوكاً أو حدوداً تقية الانحراف عن السراط المستقيم؛ فالتكليف يتطلب جهداً معرفياً، أنّه الزام يربط الانسان بالله كطرفي عقدٍ مُحدّد الرموز، مُعقّلن اللغة، مضبوط من حيث التغيّرات والاحتمالات؛ فلا بدّ من أن يُكَلَّف الله المُكَلَّف بصورة معيّنة، ومن أن يستجيب المُكَلَّف بشكل معيّن أيضاً. أما ما يربط الاثنين فنظام من العلاقات الثنائية الايجابية أو السلبية. واذا أشرنا بفعل (+) الى «الفعل» وبفعل (-) الى «أن لا يفعل»، يصبح لدينا النظام الآتي:

الحالة ١	فعل (+)	←	ثواب
الحالة ٢	فعل (+)	←	ثواب
(الواجب)	فعل (-)	←	عقاب
(أي أنّ الذي يستحقّ الثواب لفعله له مدخل في استحقاق العقاب ان لم يفعل)			
الحالة (٣)	فعل (+)	←	ثواب
(الندب)	فعل (-)	←	لا عقاب
الحالة ٤	فعل قد يستحق العقاب بشيء منه.		

وفي هذا النظام العقلي يُحدّد القبيح كحالة حَدِيّة، وهي عكس الحالة الثالثة. أما الحسن فهو الحالة الثانية نفسها، وأخيراً المباح هو الحالة التي لا تنتج ثواباً أو عقاباً.

هذه «العقلنة» الشكلية ستمضي قُدماً، وتتعمّق مرتكزة دائماً على النظام الثنائي؛ فالنظام السابق القائم على كون المُكَلَّف مُكَلَّفاً بالأفعال إقداماً واحجاماً يستدعي نظاماً آخر يقوم على التمييز بين ما هو مُكَلَّف به وبين ما لم يُكَلَّف به المُكَلَّف. وعلى المُكَلَّف أن يعرف الحالات التالية:

<div style="display: flex; justify-content: space-between; align-items: center;"> <div style="text-align: right;"> <p>الأفعال (+) ← لا ثواب، ولا مدح</p> <p>الأفعال (-) ← لا عقاب، ولا ذمّ</p> </div> <div style="font-size: 4em; line-height: 1;">}</div> </div>	<p>(الحالة الأولى)</p> <p>(المباح وهو حدّ التكليف، وما عداه داخل فيه)</p>
<div style="display: flex; justify-content: space-between; align-items: center;"> <div style="text-align: right;"> <p>أفعال (+) واجب قبيح</p> <p>← مدح</p> <p>← ذمّ</p> </div> <div style="font-size: 4em; line-height: 1;">}</div> </div>	<p>الحالة الثانية</p>

وتبدو هذه الحالات مادّة المعرفة نفسها، وهي عناصر بنيتها، وتودّي مباشرة الى طرح مسألتين مترابطتين وبالغتي الأهمية، وذلك عبر استكمال هذا المنطق الثنائي نفسه، وهما علاقة: الله ← الانسان «، أو «المُكَلَّف والمُكَلَّف».

وقد ترى منذ الآن هذا التحوّل المتطرّد، حيث تنتقل الضرورة العقلية من كونها نظام التكليف الداخلي لتصبح أساس هذا التكليف نفسه؛ فالمُكَلَّف يعرف بدقّة ما المطلوب منه. والآن تبدو هذه المعرفة وكأنّها أساس هذا المطلوب نفسه.

ويُكمّل هذا الانشطار الثنائي ليشمل المعرفة نفسها، وهي تحصل للمُكَلَّف بطريقتين: «أحدهما بأن يفعل الله تعالى فيه العلم به، وهو الذي نسمّيه ضرورياً؛ والثاني بأن ينصلب له على ذلك دلالة يستدلّ بها، فيفعل هو العلم. وفي كلا الوجهين لا بدّ من أن يفعل الله تعالى ما معه يَتَمَكَّن من العلم بصفة ما قد كَلَّف، وان اختلفت حال هذين العلمين» (كتاب المجموع، ص ٤).

والعلم الضروري يتناول جل الأفعال، فيما العلم المكتسب يتناول أعيان الأفعال، أي يفصل بين حالتين:

فَيَعْلَمُ الْمُكَلَّفُ « كونه مُكَلَّفاً » في احدهما دون الأخرى . وهذا العلم الأخير هو الذي يعلم به المُكَلَّفُ أيضاً شرط جواز تكليفه . وهذا الشرط شرطان : إزاحة العلة ، وتردد الدواعي ، « ودخل تحت إزاحة العلة القدرة ، وضروب التمكين ، واللفظ » . ويدخل تحت تردد الدواعي زوال الاجراء والاستغناء بالحسن عن القبيح » . وهكذا يظهر التكليف كعقد محدّد ضمن نظام ، وفي منطق داخلي يتضمن الله والإنسان في علاقات ضرورية ، علاقات تقوم على الاستدلال العقلي وتنبع من العقل نفسه .

وهكذا يستبطن القانونُ انتظامَ التاريخ ، بشكل مفاجيء ، جاعلاً من الغيب ملحقاً باستدلال العقل ، أو شيئاً ما خاضعاً لنظامه لا يُستَحْضَرُ إلا كلفة تفقد تدريجياً دلالاتها .

وفي هذا الفضاء القانوني ينتشر المُكَلَّفون كذرات عاقلة نعرف مكانها وشكل علاقاتها ، وتبدو الألفاظ علاقات تبادل بين الانسان والله ، ويبدو هذا النظام متناسباً مع أيّ نمط من أنماط الحكم ، فكأنّه يجعل منها أشكالاً مضافة ثانوية ، فهو يجعل من الشورى تعبيراً عن « عقل » المُكَلَّفين أو علاقاتهم ببعض ، أو من الامام لطفاً لا بدّ منه ، يربط المُكَلَّفين بالله ، فيصبح العقل المتأصل الذي ينبع منه نظام العلاقات والتوازن^(٢٥) . (واذا ما وضعنا أنفسنا للحظة خارج لغة هذا المسار العقلي نرى أنّ أبا الحسن المعتزلي يلجأ الى « تدويب » القوة المتركَزة المستبدة ونثرها في فضاء ساكن يقوم على توازن ذرات قانونية . إنّ فرعون يذوب في أثينا ، وقد يصبح عقلاً مُعَمَّماً هو النظام نفسه ، أو يزول ، إلا أنّ أثينا بحاجة أيضاً الى عبيد!

★ ★ ★

لم ينجح المعتزلة في اقامة دولتهم ، وأخذ التاريخ منعطفاً مغايراً بعد أن اختارت « العصبية العربية » الموت ، لا في سبيل العقل ، بل في سبيل تجدد عصبية أخرى ، ودخولها في حركية الدولة موحّدة « الاجتماع القبلي » في زمن تعاقب القوى وحركة تشكيلها وانهارها ، وجاعلة في الأمة اطاراً « جغرافياً سياسياً » ساكناً .

« الانسان المُكْتَسَب » : « عقل القوة »

عندما أقسم أبو الحسن الأشعري من على المنبر أن « يُلْحَقَ الهزيمة » بالمعتزلة وبالفكر المعتزلي ، كان قد وضع نفسه نهائياً على أرضهم . ولم تحترق الفرقة الأشعرية ذلك العالم الذي رسمه المعتزلة وجعلوا منه اطاراً للتعاقد بين المخلوق ، وخالفه ، لن يضع الأشاعرة هذا الاطار على بساط البحث . إن منطقاً شكلياً برّانياً يولد على حطام العقل لن يمسّ الأطر المجهّدة لحركة الأمة ، ولا تلك التي تحمل من الدين مكاناً وزماناً منفصلين عن الايمان ، بل على العكس من ذلك تماماً ، فعقل القوة ينبثق هنا من قلب النظام التعاقدي الثنائي ، محوِّلاً هذا الأخير الى شكل كلامي^(٢٦) . شكل يعزل السياسي عن الديني .

وقد استبدل الأشعري ضمن هذا الاطار مفهوم اللطف التعاقدي بمفهوم «الكسب»^(٢٧) المرتبط «بالقدرة الحادثة» :

«... والعبد قادر على أفعال العباد ؛ إذ الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة وبين حركات الاختيار والارادة ، والتفرقة راجعة الى أنَّ الحركات الاختيارية حاصلة ، بحيث إنَّ القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر . فعن هذا قال (الأشعري) المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، ثم على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث»^(٢٨) .

وهذا التحديد هو الذي حاول تطويره القاضي أبو بكر الباقلاني لجهة «انَّ القدرة الحادثة في حال هو صفة للحادث أو في وجه من وجوه الفعل...»^(٢٩) .

ينتفي هنا التعاقد كعلاقة الزامية محدّدة في نظام رمزي تستدعي ضمنه الحالات رموزاً معروفة ومقرّرة ، والأفعال ثواباً وعقاباً مناسباً ، ليصبح قائماً بين طرفين : «الله والانسان» في علاقة ساكنة لا تخرج عن عقلانية المعتزلة التي تبدو هنا نظاماً (منحرباً) . وتظل إشكالية علاقة الطرفين «الله والانسان» ضمن اطار حقوقي ، ولكن الأفعال تنفصل هنا عن الارادات لتبرز هرمية سببية شكلية : «فالأسباب معدّات لقبول الوجود لا مُحدّثات لحقيقة الوجود» . ويعلق الشهرستاني قائلاً على رأي أبي المعالي الجويني هذا قائلاً : «فمن العجب أن مأخذ كلام الإمام أبي المعالي اذا كان بهذه المثابة . فكيف يمكن اضافة الفعل الى الأسباب الحقيقية؟»^(٣٠) .

انّ وضع قدرة الانسان والقدرة الالهية في ثنائية السبب والمسبب يقود في الواقع الى تضمين الاختلال القائم بين الفعل والارادة الانسانية والثواب والعقاب في اطار عقلائي يصبح شكلاً خارجياً : فكأنما الانسان ضمن هذا العالم القانوني الساكن محاط بضرورة لا يدركها ، وهي ضرورة تحوّل فكرة الخالق الى مصدر اختلال ضروري أصلي ، أي أنّ الانسان ليس في سراط يختاره ، بل في حقل ضروري لا مفرّ منه ، يجري داخله تبادل بين الافعال والأحكام ، لا يعرف قوانينه . «فلو أَدْخَلَ الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً ولو أَدْخَلهم النار لم يكن جوراً : إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرّف ، أو وضع الشيء في غير موضعه . وهو المالك المطلق...»^(٣١) . الا أن الاطلاق هنا قد يكون بمثابة الحدّ أو حصر علاقة الله بالانسان في مفهوم الملكية المطلقة الذي سينحدر سريعاً ليصبح رمزاً لقوة السلطان التي لا يضبطها ضابط . وهذا هو المهمّ : يتحوّل العقل المتأصّل اذن الى «عقل قوة» ؛ فكما يبرز العقل المتأصّل كلحمة ضرورية تضبط علاقة الخالق بالخلق وتجعل منه مكلفاً ، كذلك يبرز «عقل القوة» «كلاعقلانية» أو كاختلال ضروري يضبطه انتظام هرمية الارادات ، ويضعه في تراتب شكلي يقوم على السبب والمسبب .

هذا الافكار لتناسق القرآن ورموزه وأحكامه كان ضرورياً لفصل الشريعة عن تكامل الوحي وتحديد

العلاقات خارج الإيمان الذي يفتح المكان الاجتماعي وينشر القوة، رابطاً الأحكام بعلاقة الانسان بالغيب والمطلق: «ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون». هذا التميز بين «العقليات» والشرعيات، بين الرموز والأحكام فاصلاً الظاهر عن الباطن، حاصراً التأويل بنشاط ذهني شكليّ يحاول في الواقع أن يخضع الشريعة لمتطلبات العصبية. فهل سينجح؟

★ ★ ★

إن تلك التحوّلات التي حصلت على أرض علم الكلام قد رسمت صورة للدينيّ اخترقت وعي الأمة وأثّرت على حركتها وتواصلها. أمّا على مستوى الخاصّة من الفقهاء فسيؤدّي هذا النشاط التبريري الدؤوب الى تشكّل «وعي تاريخي» أو «وعي سياسي» متحرّر من الأنموذج الفقهي، يرى في القوى المتصارعة الواقع الكلي والفعلي، محاولاً، أن يؤقلم الأحكام على ضرورات القوة القائمة بذاتها والمصلحة^(٣٢)، أو كما يقول الماوردي بلغة عصره: «بناءً لحكم الوقت»^(٣٣)!

توازن القوى

نشأت في هذا العصر (منتصف القرن الخامس الهجري) مسائل شديدة التعقيد؛ فقد بدأت العصبية العباسية تدوي مع الخليفة المعتمد، وأصبحت السلطة في ديار الإسلام منقسمة متجاذبة بين أربعة مراكز: الإمارة السلجوقية، والخلافة الفاطمية، والإمارة البويهية، والأمويين في الأندلس^(٣٤). أما خلافة بغداد فقد بدأت تتحوّل الى سلطة رمزية فاقدة عصبيتها القبلية وقوتها العسكرية ودورها الموحد.

وفتح «اهتلاك» قريش بعد عصر غلبتها الطويل عصر «الدولة - الجند» حيث كان على القبائل الوافدة أن تتحوّل سريعاً الى جيش قبلي يحيط بالأمة، ويدفع العدو الخارجي.

إنّ فكر الماوردي يبقى دون شكّ الأكثر تعبيراً عن تلك المرحلة. وقد كان هدفه الأساسي ربط القوة السلجوقية بمركز الشرعية التاريخية: «الخلافة». وإذا اكتفينا هنا بلبّ هذا الفكر يمكننا القول إنّّه يطمح الى «تبادل» ضروري بين مراكز القوة: إمارة الاستيلاء ومركز الشرعية (الخلافة)، يقوم على إعادة «موازنة» القوى والمصالح. بحسب ضرورتها، لإعادة توحيد الأمة، أو فعلياً لتعايش القوة المتعدّدة في اطار موحد نسبياً، أي بدرجة تتلاءم مع توزيعها وتركّزها في الواقع^(٣٥).

فكأننا الموازنة بين إمارة الاستيلاء ووزارة التفويض يهدف عبر التبادل بين القوة والشرعية إلى إحلال نوع من التواصل بين المركز والأطراف.

يريز السلطان في فكر ابن جماعة كضرورة لا مفرّ منها: «وإذا طرأ على الإمام والسلطان ما يوجب فسقه

فالأصحّ أنّه لا ينعزل عن الإمامة لذلك؛ لما فيه من اضطراب الأحوال، بخلاف القاضي اذا طرأ عليه...» (٣٦).

لقد انتهى الآن الازدواج بين الشريعة والقوة، بين الخليفة كرمز لشرعية تاريخية تحمل ما تحمل من تشبهات وأمير الاستيلاء (مركز القوة الفعلية)، وأخضع الشرع للقهر:

«أما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية، فهو قهر صاحب الشوكة. فان خلا الوقت عن إمام فتصدّى لها من هو ليس في أهلها، وقهر الناس بشوكته، وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين».

وهكذا يصبح السلطان قدراً لا مفرّاً منه، ولا ضوابط تضبطه، ضرورة غير منتظمة تنظّم الناس باستتباعها الأمة. والواقع، إنّ هذه القوة الضرورية المشكلة من الجند سوف تكون نواة الأمة واطارها تستتبعها وتحميها. هذا الأنموذج سيولد مع الدولة المملوكية، وهي وليدة مسار معقد استبدل العصبية القبلية الى حين بالقوة العسكرية التي كانت تحيط بها الممالك. هل كان ذلك لتأخّر تعاقب العصبيات وتشكّلها تحت وطأة ضغوط خارجية عنيفة: الصليبيين والمغول؟ ان ذلك يتطلب أن يُفَرَّدَ له البحث والتدقيق. والمهم أنه في هذه المرحلة بدا «إمام القهر» سلطاناً، مؤسسة أو «دولة جند»، تُلَحَقُ بها الأمة والثروة؛ فكتاب ابن جماعة يدور في الأساس حول أعطيات الجند، وربط بجمل المقولات الاقتصادية بها (الخمس، والخراج...)، وتسخيرها لمركزة القوة العسكرية التي تحمي الأمة، وقد كانت تحميها فعلياً من العدو الخارجي، لتنهب المدن في الداخل.

أما موقف الماوردي فسيخضع لهذه الضرورات كاشفاً أنّ مسألة التأويل ونسخ الشريعة ذات الجذور المعتزلية باتت الآن في خدمة القوة المركزة لذلك، فالماوردي المعتزلي هو مثل الاعتزال «الفعال» أو العقل في خدمة القوة المركزية، يندرج في تلك النزعة الناضجة، أو ذلك الوجه الآخر للاعتزال: الأشعرية!

السلطان ظلّ الله في الأرض

وبعد ذلك ستأتي أيام أشدّ سواداً على الخلفاء والفقهاء، سوداء على الشريعة بعد أن ابتليت بفقهاء السلاطين، وسوداء على الفقهاء الذين سيناھضونهم. ومع بدر الدين بن جماعة سيتخلّى الفقيه عن أنموذجه ليكتشف منطق الواقع الفعلي، ويجعل منه إطاراً للضرورة العقلانية. حينئذٍ.

الوعي التاريخي

سيشكّل هذا التصوّر نواة لنظرية ابن خلدون: يولد التاريخ كلحظة، يكتمل فيها استتباع الشرع للقوة، لحظة تأصل القوة جاعلة منها مبدأ ضرورياً شاملاً منطقاً مزاج عناصر الكون وسرّ تكوينها؛ «لأنّ الاجتماع

والعصبية بمثابة المزاج للمتكوّن والمزاج في المتكوّن لا يصلح اذا تكافأت العناصر؛ فلا بدّ من غلبة أحدها والا لم يتمّ التكوين ...» (٣٨)

وحين تجد القوة القائمة على مبدأ الغلبة شرعيّتها الضمنية في هذه الضرورة العقلية، وهي سر اشتراط الغلبة تصبح القوة مرجعاً بذاتها تستعيد معاني السيرة والقرآن حسب مصلحتها ووفق ضرورات التاريخ الكامنة الخفية في العلاقات الراهنة، حينئذ يصبح التاريخ «تعلّلاً للكائنات ومبادئها دقيقاً»؛ يقول ابن خلدون في شبه اجتهاد فقهي يجعل من العصبية أساساً لشرعية السلطة واستمرارها: «فإذا ثبت أن اشتراط القرشية انما هو لدفع التنازع بما كان بهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك انما هو من الكفاية، فرددناه إليها، وطرّدنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية ...» (٣٩)

وهكذا تصبح القوة المجرّدة القائمة على الغلبة كمبدأ تكويني أسّ السلطة، وتُخلق كإنقطاع في ذهن أسطوري يكتشف شرعية السلطة برّدّها الى أصول غير مرئية؛ انقطاع في سلاسل القراية التي تخضع الآن لتمرکز القوة: يبدأ التاريخ من القوة التي تقطع تواصل القراية، وينشأ عقل القوة المكوّن للعناصر بالغلب، حين تبدو حقلاً لتشكّل العصبية الغالبة: «وأول كل شرف خارجية، كما قيل، وهي الخروج عن الرئاسة الى الضعة والابتذال وعدم الحسب، ومعناه أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه ...» (٤٠) أما خارج هذا الالتحام المركز للقوة المفضي الى النعرة، والتغالب، فالنسبُ مستغنى عنه؛ «اذ النسبُ أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه انما هذه الوصلة والالتحام ...» (٤١).

فالعصبية أصل التاريخ وبدايته، منها تصدر سلاسل القراية، وإليها تنتهي، وهكذا يبدو التاريخ المتأصل دائرة بقدر ما هو تعاقب لأجيال، يرسم خط الماضي والحاضر والمستقبل. انه إطار ضروري مترابط يجرّب بحركة القوة المدمّرة، إنه شاهد على انتظام غير المنتظم كونه الحل الوحيد الكامن في طبيعة الأشياء .

وهكذا يبدو السلطان أصل الانتظام، ويبدو التدمير الحاصل من مركز القوة ضرورة لا مفرّ منها. إلا أن ابن خلدون المؤرّخ حين يصل الى هذا التجريد، محوّلًا العقل الأسطوري إلى عقل تاريخي متأصل، يكتشف فجأة عمق انهيار العمران، ويشكّك في قدرة القوة على استبطان أنموذجها؛ فالوعي الخلدوني يتخطى نفسه بشكل مذهل ليدخل في لحظة انقسام ذات شفافية مضيئة: فكأنما الغلبة هي استحالة الغلبة، رغم ارتكازها الى مبدأ شامل، وكأنما الكون ذاهب الى الفساد والاضمحلال. وماذا يُوقفُ هذا الانهيار الا العودة الى أنموذج خارج التبدّل والتحوّل، وماذا يؤمّن للقوة استقرارها الا اقترابها من «سنن الدين»؟ ولكنها لن تقترب الا لتنشأ من جديد وتستعيد أصالتها وتألمها، وتحاول الدولة العصبية خلال هذه الدورة أن تقطع حركة الأمة عن أصولها مفتتة المجال الشرعي، ثم لا تلبث أن تتآكل وتندوي، وكأنّ الشرع يلتفّ ليطوّقها محاولاً إعادة اللحمة. وتطفو «الدولة-العصبية» شيئاً فشيئاً، فتصبح قوة مدمّرة؛ فيما يهتك النظام الفقهي

وتتقطع أوصال الممارسة الجماعية التوحيدية.

★ ★ ★

وهكذا يبدو الالتئام بين « القوة - الأصل » والوحي الذي ينفي أي أصل زمني مستحيلاً؛ لأن الغلبة في أساسها سلطة متألّهة. ولئن كانت لفكرة قد أتت من الفكر اليوناني أو غيره، فإنّها تبقى في القرآن رمزاً لأول عصيان لأمر الله وتسلبت على الإنسان: ألم يرفض إبليس أن يسجد لآدم محتجاً بغلبته العنصرية على الإنسان: ﴿قال ما منعك ألاّ تسجد إذ أمرتك؟ قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ (الأعراف ١٢).

★ ★ ★

أما العقل المتأصل فقد انقسم وانحدر، حتى دخل صورتين:
- « إمام القهر » السلطان المحاط بلاءً فقهاؤه (الصورة الأخرى لعقلانية المعتزلة الكلامية)، وقد رأينا ما وصل إليه؛
- و« إمام العقل المتأله »، نتاج نسخ الشريعة والعقلانية الفلسفية^(٢٣).

فكأنما تلك الحركة « الحضارية » التي حاولت ضبط الوحي وتأسيس القوة كانت ارتداداً نحو نمطين: فرعون، ومَلءٌ أثينا الاستبداد والعبودية؛ وهما وجهان لطاغوت واحد، إلّا أنّهما لم يفلحا؛ وكان عليهما أن يتخطّيا الكتاب، وأن يستوعباه، ولكنهما بدّوا عناصر إفساد في نظام توحيدي متواصل.
وفي سياق ذلك الصراع الطويل فقدت القبائل دورتها وقدرتها، وبدت الأمة وقد خبت حركتها؛ إلّا أن الدولة العصبية تمزقت بعدما تعفّنت أشكالها، وقد حافظ الغرب عليها طويلاً لمنع الحركة وإيقاف الدعوة.

أما اليوم فهل سيستعيد « فقيه الشرح » التواصل، فيخلخل التصنيفات والانقطاعات المذهبية والكلامية، وما تبقى له ليست « الحضارة الإسلامية »، ولا الدولة العصبية، ولا أمجاد جيوشها، بل أشكال إيمانية لم يُدركها الجمود، تلحم الناس، وتشر القوة والقدرة والثروة؟ إنه يحركها ويعيد وصلها. ألا يرسم هذا الفقيه حين يلحم الممارسة بأصلها حدوداً دقيقة لصراط منفتح لا متناهٍ، ذلك الصراط الذي ارتضى به الناس طوعاً؟

★ ★ ★

وأخيراً، فإننا قد حاولنا في هذه المقالة تحليل بعض النظم الجمّدة التي لا تزال تكبّت الدعوة، ومحاولين التمييز بين تواصل الوحي الذي يولّد سكينه الإيمان والتقوى كملاقات منفتحة تربط (في الزمان، والمكان،

والانقطاع المؤسس لتاريخ القوة والغلبة) تاريخ السلطة المتألهة، ويكاد كل ما أوردنا أن يكون مستوحى من تلك الآيات :

﴿والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدروون بالحسنة السيئة، أولئك لهم عقبى الدار والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض، أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾

(الرعد ٢٤ - ٢٦)

تواصل محرر، يدمج سنن الاجتماع بالتوحيد، ويفضي أي سلطة متأصلة في الأرض، قارناً التواصل (الصلاة) بالله سبحانه بنشر الرزق والقوة.

الحواشي

- (١) راجع مثلاً: مفهوم «الذهن البشري» (L'Esprit Humain) عند كلود ليفي-ستروس، أو مقولة «المنطقة الوسيطة» على حد تعبير ميشال فوكو، التي تظهر أنماط الكائنات والنظم (وتستوي بين الرؤية والذهن النظري)، «وهي تتجلى في الأشياء»، أو أنها قوانينها الداخلية، أو الشبكة الخفية حيث تتبادل النظر، وهي في الوقت نفسه لا توجد خارج أفق رؤية محددة أو تنبّه ما أو لغة... «انظر: الكلمات والأشياء».
- (٢) السيد محمد باقر الصدر: «المعالم الجديدة للأصول»، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١)، ص ٥١؛ وانظر أيضاً للمؤلف نفسه: دروس في علم الأصول، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج ١، ص ٥٠).
- (٣) المعالم الجديدة للأصول: ص ٥٢.
- (٤) المرجع نفسه: ص ٥٥.
- (٥) المرجع نفسه، ص ٧٠.
- (٦) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (دار القلم، بيروت)، ص ٣٩؛ وانظر أيضاً: محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٧.
- (٧) انظر: رفعت الضيقة ونظير جاهل: «الجماعة الشرعية في الاسلام»، جريدة السفير البيروتية، ١٩٧٩/١١/٤؛ ورضوان السيد، «جديليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر العربي الإسلامي»، مجلة الوحدة، (عدد ٢، ١٩٨٠)، ص ٣٢-٣٤.
- (٨) انظر: اطروحتي، الفصل السابع.
- (٩) يشكل تصنيف الشهرستاني وابن حزم الظاهري مثلين واضحين عن علاقة التصنيف ذي المقولات المنفصلة والحدود الثابتة بالطروحات الكلامية.
- (١٠) محمد بن ادریس الشافعي، الرسالة في أصول الفقه، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق، القاهرة، ١٣٢١ هـ.
- (١١) الإمام الشافعي، أحكام القرآن، (دار الكتب العلمية، بيروت)، ص ٣٢.
- (١٢) أي أن الشورى التي كان لها أيام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم دور مكمل لانتشار الوحي وإعادة صياغة علاقات الناس، لا تحوّل هنا إلى مبدأ لتعاقب السلطة، إلا شكلاً؛ فهذا النصّ يظهر بشكل واضح تعاقب الخلافة ليس كنتيجة لاختيار الأمة. ومن يختار لا يطع.

مثلاً يطاع الأنبياء ، بل كمحصلة لزمن قرابي يؤصل السلطة .

(١٣)

حول خبر الواحد انظر :

- الشافعي، الرسالة. ص٥١ (باب « خبر الواحد »).

- مقدمة كتاب الطوسي « تلخيص الشافي » حول اختلاف فقهاء الإمامية في هذا الموضوع .

- محمد أبو زهرة، أصول الفقه الجعفري، (جامعة الدول العربية، ١٩٥٦)، ص١٢٨ .

(١٤)

إنّ وعي هذا « الوهم » لن يحصل إلا بعد الشافعي بقرون ، عندما سيحدّد ابن خلدون القراية « كأمر وهمي » والشرف « كخروج عن الضعة » أو تأصل القوة .

(١٥)

انظر : د . وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، (دار الفكر، دمشق)، ص٧٢ - ٧٨ ؛ ونظير جاهل، « الماركسية في ضوء الاقتصاد الإسلامي »، مجلة الوحدة، العدد ٣ .

(١٦)

الحارث بن أسد المحاسبي (١٦٥ - ٢٤٣ هـ)، العقل وفهم القرآن، (دار الفكر، بيروت، ١٩٧١)، ص٢١٠، وانظر جدليات العقل والنقل لرضوان السيد في مجلة الفكر العربي ع ١٥ / ١٩٨٠ / ص٧٢ - ٧٤ .

(١٧)

المصدر نفسه، ص٢٠٢ .

(١٨)

المصدر نفسه، ص٢٠٦ .

(١٩)

انظر : رضوان السيد، « جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة »، الفكر العربي، (العدد ١٥، ١٩٨٠)، ص٧٢ - ٩٣ .

(٢٠)

المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص٢٣٢ .

(٢١)

انظر مثلاً تحليل محمد أركون حول « الإسلام والتاريخية والتقدم »، مواقف، رقم ٤٠، شتاء ١٩٨٠ .

(٢٢)

أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، (دار المعرفة)، المجلد الأول، ص٣٠ .

(٢٣)

المرجع نفسه، ص٣٢ .

(٢٤)

وانظر أيضاً « المعنى » له .

(٢٥)

هذا المعنى يتعارض أبو الحسين المعتزلي والطوسي في كتابه « أصول الشافي » في رؤيتهما الإمامة، إلّا أنّهما يحافظان على نظام التكليف نفسه، وينطلقان من مفهوم العقل نفسه .

(٢٦)

هذا المعنى « يستحسن » الأشعري الكلام في رسالته : « استحسان الخوض في علم الكلام » .

(٢٧)

قارن لمن مفهوم الكسب عنده : اللع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ص٩٦ - ٩٨ ؛

(٢٨)

انظر : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، لأبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (٣٢٤ هـ)، (فيسبادن)، وخصوصاً فيما يتعلق بالمرجئة (ص١٤٩ - ١٥٧) .

(٢٩)

الملل والنحل، للشهرستاني، ج١، ص١٢٥ .

(٣٠)

الملل والنحل، للشهرستاني، ج١، ص٣٢ .

(٣١)

المصدر نفسه، ج١، ص١٣٣ .

(٣٢)

قارن محمد سعيد رمضان البوطي : ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص٢٤٨ - ٢٥١ .

(٣٣)

قوانين الوزارة وسياسة الملك، للماوردي، تحقيق ودراسة د. رضوان السيد، (دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨)، ص١٥٣ .

(٣٤)

قارن عن العصر : مقدمة قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، (دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨) .

(٣٥)

قارن لمن إمارة الاستيلاء بالماوردي : الأحكام السلطانية، ص٢٧ - ٣١ وما بعدها .

(٣٦)

بدر الدين بن جماعة، « تحرير الأحكام »، Islamica, vol. 6 .

(٣٧)

انظر : أدب القاضي، للماوردي، تحقيق محي الدين هلال السرحان، (مطبعة الإرشاد)، « فصل أحكام القرآن » .

(٣٨)

انظر : مقدمة ابن خلدون، ص١٣٢، وأيضاً الفصل العاشر من الباب الثاني، في أنّ من طبيعة الملك الانفراد بالحد .

(٣٩)

مقدمة ابن خلدون، ١٩٦٠ .

(٤٠)

مقدمة ابن خلدون، ص١٣٧ .

(٤١)

المصدر نفسه، ص١٢٩ .

(٤٢)

وهو محور تصوّر الفرق الغالية التي نأمل أن نتعرّض لها في دراسة خاصة .